



001 Cortina - La fórmula del pluralismo moral - DS164

Ética y ciudadanía (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas)



Scan to open on Studocu

15599

15599

HACER REFORMA

LA ÉTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL

ADELA CORTINA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD COMILLAS DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS
BIBLIOTECA
COMPRA

1ª edición: diciembre, 1994 2ª edición: septiembre, 1995 3ª edición: junio, 1997
4ª edición: febrero, 2000

© del texto: Adela Cortina, 1994
© de esta edición: GRUPO ANAYA, S. A. - Juan Ignacio Luca de Tena, 15 28027 Madrid -
Depósito Legal: M. 2.443 - 2000 - ISBN: 84-207-6403-5 - Printed in Spain Imprime: Lavel, S. A. - Gran
Canaria, 12 - Polígono Los Llanos - Humanes (Madrid),

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

3

LA FÓRMULA MÁGICA DEL PLURALISMO MORAL

. Del monismo al pluralismo moral

Aquellas sociedades en las que ha existido una unión política entre Iglesia y Estado de tal tipo que se han constituido como estados confesionales, se han acostumbrado a regirse por un código. Moral único, dado por las personas facultadas para ello desde el convenio correspondiente entre ambas instituciones. Éste ha sido, sin duda, el caso de España y de buena parte de países de América Latina, en los que ha estado vigente un código moral nacional católico, es decir, el código moral propuesto al Estado por una parte de la jerarquía eclesiástica, ligada a un sector muy determinado de la sociedad; concretamente, al sector política y económicamente dominante ¹².

En el mismo orden de cosas, otros países han vivido una experiencia similar desde credos seculares, cómo ha ocurrido de forma paradigmática en los países que han vivido bajo regímenes comunistas, en los que también ha imperado un código moral único, una ideología única, si bien de carácter laicista. Un determinado grupo, Como es sabido, se arrogaba en exclusiva el derecho y la capacidad de juzgar acerca de lo bueno y lo malo para los ciudadanos y para toda la humanidad desde una ideología, como el materialismo histórico, presuntamente científica. Cualquier concepción moral que

¹² De este punto me he ocupado pormenorizadamente en *Ética mínima, Parte U*, y en *Ética de la empresa*, cap. 2.

no se atuviera a la ideología oficial, cualquiera que discrepara de las interpretaciones admitidas por la vanguardia del partido, quedaba tachada ipso-facto de perversidad burguesa y tenía que ser llevada a la hoguera, como en los viejos tiempos.

En todos estos países, fuera cual fuere el grado de cerrazón, el advenimiento de la libertad religiosa y, con ella, el fin del código moral único, sea religioso o secular, supuso el comienzo de un período de auténtico desconcierto desde el punto de vista moral. Los ciudadanos se habían acostumbrado a tomar como referente las directrices de aquellos «a quienes correspondía», bien para tenerlas por buenas, bien para asumirlas pero desde una distancia crítica, bien para rechazarlas abiertamente, situándose en la posición contraria, pero siempre teniendo esas orientaciones oficiales como punto de mira.

Y es que con el código moral único —sea cristiano, musulmán, judío o laicista— ocurre lo que con los personajes del teatro moral inglés medieval, de los que nos habla Alasdair Macintyre. Según él, tanto en ese tipo de teatro como en el teatro N5 japonés, aparecen una serie de personajes que el público reconoce inmediatamente y que marcan el tono del drama, porque los restantes personajes los toman como referente, sea para guiarse en su conducta por sus palabras, sea para actuar justamente por reacción a ellos. Quien no sepa reconocer y comprender a esos personajes tampoco entiende el conjunto de la obra¹³.

(Algo similar ocurre con la trama de 'las orientaciones morales en países políticamente comprometidos con una confesión religiosa o con una confesión laicista: que los ciudadanos la toman como referente moral, sea para acomodarse a sus prescripciones, sea para asumida desde la crítica interna, sea para rechazarla abiertamente.'),

¹³ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, cap. 3.

Éste ha sido el caso de España durante la época franquista, en la que estuvo vigente el código nacional católico, es decir, el expresivo de un sector determinado del catolicismo. Con respecto a él puede decirse que una parte de la ciudadanía lo aceptó como su código moral. otro sector creyente asumió una parte de él, pero criticando otra parte desde su propia fe¹⁴, y otro sector lo repudió abiertamente. En todos estos casos el referente social, el "personaje" era el mismo.

También en los países comunistas se vivió, como hemos dicho, una situación de código moral único, en este caso comunista y laicista, pero además acompañado de la imposibilidad de ejercer la crítica en unos países privados totalmente de libertad de opinión, expresión y reunión, en los que la sociedad civil había sido abolida. El individuo se encontró absolutamente inerte frente a un Estado omnipotente, una vez disuelto ese tejido social, esa red de asociaciones mediadoras entre el individuo y el Estado, que componen la voz crítica de una sociedad. Sin una sociedad civil potente —ésta es una de las lecciones que hemos aprendido del colectivismo de los Países del Este— peligran los derechos de los individuos y de los grupos que no se adhieren incondicionalmente al sistema. Por eso hoy en día pensadores como André Gorz¹⁵, Jürgen. Habermas¹⁶, Michael Walzer¹⁷, John Keane¹⁸ y, entre nosotros Víctor Pérez Díaz¹⁹, desde posiciones diversas, invitan a **reconstituir y fortalecer la sociedad civil tanto en los antiguos países comunistas como en las democracias liberales**, con el fin de evitar, entre otras cosas, que el poder estatal acabe engullendo a los individuos.

¹⁴ Éste es el caso paradigmático de José Luis L. Aranguren en el conjunto de sus trabajos, pero muy especialmente en *Catolicismo día tras día* o en la *Ética*. Ver los dos volúmenes primeros de sus *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994.

¹⁵ A. Gorz, *Los caminos del paraíso*. Laja, Barcelona, 1986.

j. Habermas, *La acción comunicativa y la teoría de la sociedad*. Suhrkamp, Frankfurt, 1992, cap. VIII.

M. Walzer, "La idea de la sociedad civil". *Delirios*, ne 39 (1992).

181 Keane, *Democracia y sociedad civil*. Alianza. Madrid, 1992.

¹⁹ V. Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1993.

Sin embargo, lo que —a mi juicio— no señalan abiertamente estos autores es que el fortalecimiento de la sociedad civil requiere, como condición de posibilidad, la potenciación de una ética compartida por todos los miembros de esa misma sociedad porque, sin unos mínimos morales compartidos, mal van a sentirse ciudadanos de un mismo mundo²⁰.

Ciertamente, individuos que se encuentran casualmente en una comunidad política y no tienen más remedio que convivir en ella, porque cambiar de nación resulta harto difícil, pueden esforzarse por elaborar códigos jurídicos para defender sus derechos individuales. Pero el derecho es totalmente insuficiente para crear en esos individuos la conciencia de que son miembros copartícipes de una misma sociedad, que sólo ellos pueden construir desde valores ya aceptados. Por eso importa hoy recordar —con Víctor Pérez Díaz— el insustituible papel que la sociedad civil ha jugado en países como España en la constitución de un estado democrático, como también asignarle un lugar prioritario en la profundización en la democracia; pero este doble recuerdo no basta, sino **que urge invitar a esa misma sociedad a potenciar unos valores morales que, ya comparten, diseñando los trazos de una auténtica ética de la sociedad civil.**

La falta de una ética semejante y el hecho de que, tanto en los países confesional-religiosos como en los confesional-comunistas, estuviera vigente aparentemente un sólo código moral, acostumbró a un buen número de ciudadanos a tomar una **actitud de pasividad** en las cuestiones morales, difícil de superar más tarde. Parece a tales ciudadanos pasivos que las orientaciones morales han de venir de algún cuerpo de legisladores especialmente designado para ello y que a las personas no queda sino obedecer o rechazar de plano pero, en este segundo caso, desde las directrices dadas por otros legisladores distintos a los reconocidos en el

²⁰ A. Con ina, *Ética aplicada dimanada radical*, cap. 9.

país correspondiente. Con lo cual todavía no hemos ganado lo fundamental: darnos cuenta de que somos los ciudadanos quienes hemos de hacer el mundo moral y, por lo tanto, quienes hemos de reflexionar acerca de qué sea lo justo y lo injusto, aunque sea buscando la ayuda de asesores adecuados, el apoyo de gentes que nos merecen confianza.

Ciertamente, no resulta fácil a una población habituada a un código moral único tomar conciencia de que ella es la protagonista, por eso en España, por ejemplo, el reconocimiento real de la libertad religiosa en la Constitución de 1978 produjo una situación de auténtico desconcierto: ¿el fin del reinado del código moral único significaba el advenimiento de otro rey o la instauración de una época de interregno? ¿Al **monismo** moral sucedían el vacío (es decir el interregno), el **politeísmo** (es decir, la anarquía total), un nuevo **monismo solapado** o el celeberrimo **pluralismo**?

2. No todas las opiniones son igualmente respetables

Durante algún tiempo —recordemos— la incógnita quedó sin despejar. Parte de la población pensaba que s... na fundam...
damentación religiosa de lo moral no tenía sentido... : hablar de moral alguna y por lo tanto se aferraba a la idea de que el código moral de una sociedad no puede ser más que aquel que tiene su fundamento en la fe religiosa. Tomando como consigna la conocida afirmación de Ivan Karamazov "si Dios no existe todo está permitido" pensaba este sector de la población española que la nueva situación nos dividía en dos bandos: los creyentes orientados por una moral religiosa y los no creyentes totalmente carentes de moral, para los que todo vale, cualquier cosa está permitida.

Sin embargo, otra parte de la ciudadanía renegaba del código moral único, pero curiosamente se empeñaba en afirmar que eso de la moral es **muy subjetivo** y que cada

-ru2 ap upo.2D1ED Eje 90pEBDID-T as tan ap EDI)! Ej sorgna i sol
 -re 'sope soj E selsn2 grepp sDI ou Á 'migue un OUIOD '21:rod
 - LUOD as D1Dd9D1 soj OUT-1911lb anb uDuyelpildrur IDDOUODDI
 Duocins ouEtung _ras _prnbiEnD ap u922." 2.1 UD BÁ 901YELIEJ1
 -ua u'21sa sordpupd sDrul anb Jrprtup v .saiedr112X sDIEnprA
 - rpur sepuoiajDid JaD2jspEs Exed aezupn apand DI as ou Á oi
 -nrosge JorEA un DDsod IELTOTDE.I ras opol anb corpDux DIdarrs
 un ou X ELUTTU1 TS UD LTIJ SD EUOSIDd 21301 anb LI92E-1 EI UD ..121
 - uarepunj ap ouEriumr ()lupiar ranbL otusrzEu jE otpnur aj
 grgap ou ORTECIUID ITIS IEUOTDELI ETIOIS Eun s'ItuapE

CuBuraie Eta u9rquyel anta ap oipnbe iod cluex iod ord
 IDUTId ua ()pulcro JociEg 21pod •ouEr.rDprq orusrzeu p SELPUE
 sns E my DSIEJ1LI0DUD 9parEd anb ID UD iircep oluDru_resuDd
 reniDE pp z.r2J 'ouEria22appq oluDruresuDd p ua DluDui
 -Espaid anj anb „Hcráp iopEstpd,, p _mimar Dpns op.j

'ETDLIDTIECIE UD SOLIDIII 12 'Lo opp'Inour
 - ap Á DltrEaDioi uEI '„Irggp oluorulEsuDd,, pp seig sEI E DI'E.22q Á
 SEULIELIOD Ds_resed X 'ouEriDprq E 011100 Euans anb are sD anb
 oluarnEsuad_i, ap olopuytim cu9pEluDarepunj ap
 -LTDILIT aDmbienD ap -TE2DLID.I saDUOVIDIBIXD a2ed uf y aElsa

'D1190d 21 E Á

ug p EIODJUIDAED arad cosor2rp1 Bisruoul ID anb onuJapou_r
 Tal opod un '2IODLTIDAED un sD 'EptIDIJDp ESOD 'ano uarnb
 .anb Á 'u9zBa Ej UD jEJOUJ 01 EJEd OUTIBIE oluDru_repunj ketr ou
 anb aluDruEripuas opuarDrp csaretropui sEpuA.Spco sorqrsod
 sei xeregai _rad uDrci WIJ EldO'ouiDpounsod olunsaid p osa
 ..rod •souiapuDiuo alrumad sou anb pElinDej Ej so —BuErJrcinz
 u9prp2.11 Er UO3 oppDp ..rod— „DluapuDs U922.1., Eun anb op
 eiuDnD EprgEti 'EuBrp Ánua ~n'os Eun Elsg. apased ou (liad
 ucee.r Ej E SETDIMD-1 ap Emes EL Epanb Dadruars anb osera

• DluDtumuopEa ilArn DasDp anb
 ExamnbiEnD E sal -EUOtEJ SODT11DDJlp 9E1 .1111.2D9 e pEprIEDI ua
 EBrigo 'ourureD pp soz2.11 SOJ UEDS anb soliDnE aod
 copeurtulalap oppuDs un tra 9,2tuDpE Á 'DiuDturelour
 Ds.m.roduioD EJEd Divarag

-ns oluDtuEpunj XELJ Daquvog opoi ap u9zEi Er LID anb IDDOLI
 -ODD-I X --oLjasziatj Epop— ii9DLIOTST.Id 1105 90110TDDTAUOD SEq_i,
 •/z2A1IEU_TIOU EpuD.2pcD op odre try_SIE icluasaidai E EBUDA.
 anb miope." oluDru_repunj opol op ugrgurel ours `sDiDcupp
 solepuEur ap or9s ou 'sou.,reaDqu trej..reluDlur Ja2.2Dp
 -raH Á DipsziarN ap 921sandroid SEj ciaqap pp El anb SEU.' 'pul.
 -.Inri El ap Esuapp Ej osndns 'Eu2111.12)1 Eppá EX EÁ ts ira ap
 -1DH Á ar..jDs21DrN ap suiptul sui 9E11 tpEliDem Ej Impida:alar
 ap opour un (DUIOD Dsiapualua apand pEpruiDpoluisod E_i
 nisvi lap 1221122UP **G** ua ITUOD spsDf DDrp orno°

• pelaDclli Ej ap
 (pupa la pnIIÁBpso ap 9014 s'Ea] OIDEZUED12 asiDgetr epaxEd
 lEna ot 1100 'oluDttrepunj ap opEArid jBiour °I 2gepDnb STUIDIDE
 anb ours coAriDícins Ámu so reiotu ój anb 12Jour ap 0.11S2.1 UTS
 assepanb E _mural iod oprun arpOD rE sopenDJE 'smsruorn
 souErAnirpaluE Á sarna -00 SOJ E OIUOJJ 21cptrajDp oíás orI
 •23sD.12o..rd Á pupru.ppotu -lsod ap seloD 92112 syu_r sur
 oprzuEDIE 29.10 'Dluariour
 Á D111011_100 ELTOSIDd Ep01 E UIJUIOD U92E.I EI UD EDS 'U9TFITIDI
 Ej ua ED9 'IEIOLU 01 EJEd Eurt212 u9pEluDuinpunj sa.nuoDua
 Dicusodtur sa anb ap ETDLID1LIDS DrqpnDsrpur —opinf ns E— Ej
 u9psDnD ua DIBO_Id jo ESIDELIE IEJ0111 OLUSTADDrC1119 0150 E TS

• solunprArpur sEpuDiaja_rd s21 ap DpuDdap
 opol coAparqns kali 9D opon sDrEiour sDuopsDnD ser ua anb
 ..retuigu ua u_orquzel ours 'otusruotu JE OSIDUOD0 UD 0195 01-t
 'DISTSUOD oursllarnid p anb trEspuDluD Dnbaod c,reaorn oursri
 -2.mid OLIES,, un opuDrpuDjDp ..TE19D Á sofioad Ánur _ras tresDID
 E.rulsod Etuppy EisD trejuDittEru sDuarnb °oluaaresoHno

'D1LIDLUIESIDATUII ours cetusrtu !tu EJEd
 0199 011 'uEBTEA anb SDLIOTDELLUTIE 'IpDp so **yepiptparqnsiajul**,
 JEZUED1E Á otusrAparqns p saiDdns Digrsodurr so IErISED 'EDS
 ou anb opionDE un E sa2DII orqrsodtur sa —uegEUr.rJE-- IE.rour
 01101101 ID Lla 'ET-IDIEUI una ua E.2trodurop sin as '9112 riDnbn

males por su modo de tratar a judíos, marxistas y cristianos. Resultaba obviamente mucho más confortable un pensamiento, como el heideggeriano, que se niega a fundamentar racionalmente y aconseja quedar a la espera del ser.

No entro, por supuesto, en la tan traída y llevada polémica acerca de si en el heideggeriano **Ser y tiempo** estaba ya larvado el nazismo, sino en algo mucho más sencillo: que, fuera ésta o no la intención de Heidegger, lo bien cierto es que un pensar que se limita a esperar el advenimiento del ser y no busca razones compartidas para la moralidad, está concediendo en realidad patente de corso a los poderosos para que hagan cuanto quieran, con total impunidad racional y, por tanto, moral: desde mangas y capirotas, a practicar sistemáticamente un genocidio inmisericorde con aprovechamiento lucrativo incluido.

Por eso no apuesta este libro por pensamientos débiles ni fuertes, porque semejante clasificación le parece bastante estúpida, sino que **le importa averiguar si en una sociedad pluralista, que ha superado la etapa del código moral único, existen unos valores morales compartidos entre los ciudadanos que les permiten trabajar juntos**, y si esos valores tienen algún fundamento, base, o como decirse quiera, en una razón humana que, como tal, sólo puede ser una **razón sentiente**²².

Pero, regresando a la España de 1978 y a otros países en diversas fechas, muy especialmente los latinoamericanos, el panorama moral parecía plantearse como una auténtica disyuntiva: o **monismo troglodita**, carpetovetónico por más señas, o **pluralismo subjetivista**. cabida cuenta de que "subjetivismo" significa que en cuestiones morales cada quien

22 Para la tradición ética zürcheriana de una "razón sentiente", ver X. Zubiri, *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 1986, sobre todo caps. I y VIII. L. Aranguren, *Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1958, parte cap. VII; D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid, 1988, pp. 366 ss; A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1993; J. Conill, "La ética de Zubiri", *Ciervo*, ng 507-509 (1993), pp. 10 y 11.

opina como quiere y no es posible llegar a más acuerdos que los contingentes, es decir, los que surgen de una feliz coincidencia, que se produce casualmente, pero con la misma casualidad podía no haberse producido. Lo cual, como veremos, es politeísmo y no pluralismo.

Ciertamente, la creencia de que la mencionada disyuntiva resulta insuperable y que entre el cerrilismo de los monistas y el de los subjetivistas **tertium non datur**, está muy extendida entre la población; sin embargo, es, afortunadamente, falsa y descansa en una comprensión bastante deficiente de lo que sea el **pluralismo moral**. Término que urge aclarar porque, si el pluralismo consistiera en una multitud de opiniones que coinciden a veces por pura casualidad, resultaría imposible a los ciudadanos de una sociedad pluralista construir un mundo juntos: las coincidencias casuales no dan como para construir **conjuntamente**; dan, a lo sumo, páa viajar **a la vez** en el mismo tren o en el mismo barco, cuando los pasajeros coinciden en las mismas fecha y hora, pero no para construir.

Para eso se necesita algo más que una casual coincidencia que viene de fuera: se necesita **una voluntad común nacida desde el interior de las personas**, aunque esa voluntad se limite a unos *mínimos* elementos compartidos²³. Tales mínimos son en realidad indispensables para hablar de pluralismo y no existen, en cambio, en una sociedad en que impera el politeísmo axiológico.

3. No politeísmo, si no pluralismo

La expresión "politeísmo axiológico" fue acuñada por Max Weber para describir uno de los resultados sociales a

23 De tales mínimos vengo ocupándome desde *Ética mínima*, que llevaba este nombre por esa razón. Para el apartado próximo ver el cap. 6 de *Ética mínima* y también el cap. 12 de *Ética aplicada y democracia radical* y el cap. 2 de *Ética de la empresa*.

los que condujo el célebre proceso de modernización, subido por los países occidentales desde Walb'oreS. de la Modernidad. Según la conocida descripción de Weber, tendría este proceso un doble rostro: consistiría, por una parte, en un progreso en la racionalización de las estructuras sociales y formas de pensar y, como consecuencia de ese progreso, en un retroceso de aquellas formas de pensamiento religiosas y morales, que mantenían cohesionadas las sociedades.

El proceso de racionalización occidental tendría ces por como entes un progreso en la racionalización y un retroceso de las imágenes del mundo religiosas y morales como resultado de un retroceso al que se ha denominado "desencantamiento" del mundo, porque aquellas creencias religiosas y morales que mantenían el mundo "encantado", "hechizado", van diluyéndose frente al avance inexorable de la racionalización. ¿Es que las imágenes religiosas son irracionales y por eso retroceden necesariamente cuando prospera la razón? Obviamente para responder a una pregunta como ésta es necesario aclarar primero qué entendemos por racionalización, porque en su comprensión radica la clave del enigma.

En efecto, el progreso en la racionalización al que se refiere Max Weber consiste en la aplicación a las distintas formas de pensar y a los distintos ámbitos sociales de un uso muy determinado de la razón: el uso llamado "racional-teológico", "mesológico" o bien "instrumental". Se llama así porque se trata de una razón perfectamente habituada a descubrir qué medios son adecuados para alcanzar los fines que se persiguen, como también a calibrar las consecuencias de realizar determinadas acciones, pero que nada quiere saber de valorar los fines últimos, porque ya no sabría desde dónde hacerlo. Los fines y valores últimos se aceptan o se rechazan, pero es imposible argumentar a favor de unos u otros, pretendiendo que son racionalmente

46 superiores, porque no hay otros fines o valores desde los que calibrarlos²⁴

Ahora bien, precisamente esos valores y fines últimos vieron justificados tradicionalmente por las imágenes religiosas del mundo y, puesto que la razón instrumental, que se ha erigido como racionalidad única, es impotente para tenerlos como su negocio propio, van quedando relegados como irracionales, como metas que se aceptan o se rechazan por algún tipo de fe, pero sobre las que no se puede argumentar. Al avance de la racionalidad mesológica acompaña, pues, como la otra cara de la moneda, el desencantamiento religioso y axiológico del mundo y, como su última consecuencia, el politeísmo axiológico.

Consiste el politeísmo axiológico en creer que las cuestiones de valores, y por supuesto las cuestiones de valores morales, son "muy subjetivas", que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe o corazónada. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerle, sencillamente porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores un politeísmo, porque cada uno "adora" a su dios, acepta su jerarquía de valores, pero es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado. De ahí que cada quien opine como quiera y resulte imposible llegar racionalmente a un acuerdo intersubjetivo.

²⁴ Precisamente la crítica al imperialismo de la razón instrumental es el núcleo de los empeños centrales de la llamada "Escuela de Frankfurt" desde sus iniciadores, M. Horkheimer y T. H. Adorno, hasta los representantes de la llamada "2ª generación", sobre todo, J. Habermas. Ver para todo ello M. Horkheimer y T. H. Adorno, *Dialéctica de la razón*, Trotta, Madrid, 1994 (Introducción de Juan J. Sánchez); A. Cortina, *El imperio de la técnica*, Cincel, Madrid, 1985.

Ciertamente en las sociedades con democracia liberal está muy extendida la convicción de que las cuestiones morales son muy subjetivas y de que el pluralismo consiste en tolerar las opciones ajenas. Por eso en los debates de televisión sobre cuestiones morales se acostumbra a invitar a representantes de posturas totalmente enfrentadas sobre un tema, para que cada uno de ellos defienda su punto de vista, sin pretender en modo alguno que lleguen a un acuerdo.

Precisamente que se produjera un acuerdo entre los interlocutores sería un fracaso para el programa en cuestión, porque "lo que vende" son las discusiones agrias, los insultos y los portazos. Lo ideal para los organizadores Sería que al final del programa los presuntos contertulios lkgaran a las manos, porque al día siguiente sería la comidilla de todos los espectadores: "¿Viste ayer la que se armó...? Y eso es lo importante en esta nuestra cultura de la imagen y el sonido: que "se hable de", en el sentido de que se corriente; no que sea verdad, ni mucho menos que se hable para tratar de llegar a un acuerdo.

Encontrar ejemplos de este tipo de debates no sería difícil, sino todo lo contrario: bastaría ion enchufar el aparato de televisión. Lo complicado sería más bien encontrar contraejemplos. Y si no, atiendan a un programa sobre eutanasia, sin ir más lejos. Sin duda habrá un representante de Pro Vida y otro de Derecho a Morir Dignamente, se enzarzarán en un pelea más o menos desagradable, en la que mutuamente vendrán a tacharse de inmorales y, después de haberse echado los trastos a la cabeza, regresarán a sus casas sin haber modificado un ápice su punto de vista.

Sin duda aducirán en su descargo los organizadores de tales debates que esos movimientos son justamente los que socialmente se preocupan del tema y, por lo tanto, que una discusión que pretenda reflejar el pluralismo del sentir social no cumple su cometido si no cuenta con ese tipo de grupos.

Añadirán también que escuchar voces discrepantes es lo que ayuda, tanto a formar el propio juicio, como a cultivar la tolerancia, factores ambos sin los que es imposible un sano pluralismo. Yen parte tendrán razón, pero sólo en parte.

Porque si es verdad que nuestros debates no pueden ser sino discusiones, más o menos agrias, entre interlocutores que parten del desacuerdo y ni remotamente pretenden ponerse de acuerdo, entre otras razones, porque les parece imposible alcanzarlo, entonces no hay pluralismo alguno, sino politeísmo craso. No puede haber pluralismo entre ciudadanos con perspectivas tan absolutamente diferentes como pueda haberlas entre un marciano y un selenita, -si es que tales seres existen, porque el pluralismo exige —como hemos dicho— al menos un mínimo de coincidencia, surgida desde dentro,

Conviene, pues, aclarar que defender el **subjetivismo moral** es alistarse en las filas del **politeísmo axiológico**, y no en las de un sano pluralismo: el pluralismo, por su parte, es totalmente incompatible con el subjetivismo moral.

Ysucede que en las sociedades con democracia liberal es precisamente el pluralismo el que las hace posibles, porque el pluralismo consiste en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa, y en respetar, precisamente desde esos mínimos compartidos, que cada quien defienda y persiga sus ideales de felicidad. Ideales que, a mi modo de ver, configuran ya unos "máximos éticos" en los que no tienen por qué estar de acuerdo todos los ciudadanos para convivir —no sólo para coexistir—, desde el mutuo respeto y aprecio.

Trataremos brevemente sobre qué sea eso de los mínimos y los máximos, un tema que hoy es ineludible para construir una moral cívica, una ética de la sociedad civil²⁵.

²⁵ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo cap. 12.

4. Éticas de mínimos y éticas de máximos

Si "politeísmo axiológico" significa que los ciudadanos de una sociedad que ha sufrido el proceso de modernización "creen" en distintas jerarquías de valores y no pueden superar ese subjetivismo, es decir, que no pueden hacerlas intersubjetivas racionalmente, porque no hay argumentos que lo hagan posible, "pluralismo moral" significa, por el contrario, que los ciudadanos de esa sociedad que ha sufrido el proceso de modernización, comparten unos mínimos morales, aunque no compartan la misma concepción completa de vida buena.

En este sentido es en el que un buen número de pensadores, tanto desde el "liberalismo político"²⁶, como es el caso paradigmático de John Rawls, como desde lo que yo quisiera llamar un "socialismo dialógico", defendido por Karl Otto Apel, Jürgen Habermas y cuantos defienden la llamada "ética dialógica"²⁷, vienen preguntándose hace ya algunos años cómo es posible mantener una Sociedad pluralista, siendo así que en ella tienen que convivir ciudadanos que tienen distintas concepciones de felicidad. No digamos ya una sociedad multiculturalista, en que las diferencias no son las que existen entre grupos formados en una misma cultura, sino entre distintas culturas. ¿Cómo es posible, no sólo que coexistan, sino que convivan, como decíamos antes?

La respuesta bastante generalizada es la de que la convivencia es posible siempre que las personas compartan unos

²⁶CU. Rawls, *Teoría de la justicia*, F.C.E., Madrid, 1978; *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993; Ch. Larmore, "Political Liberalism", *Theoria*, vol. 18, n.º 3 (1990), pp. 339-360; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 2.

²⁷ Para la ética del discurso ver, entre otros, A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca, 1985; *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt; ¿ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y moralidad radical*: K.O. Apel. A. Cortina, D. Michelini, i. de Tan, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991; *El enigma del animal fantástico*. Muggerza, Desde la filosofía. F.C.E., Madrid 1991; V. Domingo García Mará, *Ética de la justicia*. Tecnos, Madrid, 1992.

mínimos morales, entre los que cuenta la convicción de que se deben respetar los ideales de vida de los conciudadanos, por muy diferentes que sean de los propios, con tal de que tales ideales se atengan a los mínimos compartidos.

Este empeño en defender y potenciar unos mínimos para que sea posible una convivencia real tiene sus raíces históricas en la nefasta experiencia de las guerras de religión, que asolaron Europa a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna. Estas guerras tuvieron sin duda causas económicas y políticas, e incluso se debieron también a motivaciones psicológicas de ambición y poder, sin embargo, se revistieron con la capa de la intolerancia religiosa, y causaron tal número de matanzas, torturas y todo tipo de sufrimiento físico y moral, que cuando empezó a experimentarse en algunos países la posibilidad, de que gentes con distintos credos religiosos convivieran pacíficamente, respetando de forma tolerante sus desacuerdos, pareció abrirse una nueva época: no tener el mismo ideal de vida que el conciudadano no significaba intentar eliminarle; la convivencia pacífica con él era perfectamente posible, e incluso fecunda, siempre que se compartiera con él la convicción de que todos los seres humanos merecen igual respeto y consideración, y que están perfectamente legitimados para desarrollar sus planes de vida, siempre que permitan a los demás actuar de igual modo.

Esta nueva experiencia que, así enunciada, puede parecer una obviedad, no lo es, sin embargo. Y no sólo porque a la humanidad le costó bastantes siglos de aprendizaje, sino porque una cosa es aprender a formular el enunciado, otra bien distinta, ponerlo en práctica.

Desde el siglo XVI en que algunos pensadores empezaron a redactar escritos sobre la necesidad de la tolerancia, las conductas intolerantes e intransigentes con las concepciones de vida distintas de la propia siguen siendo parte de

la vida cotidiana, como se ha echado de ver en guerras emprendidas por creyentes, en guerras emprendidas por laicistas, y en la simple oposición a que existan gentes que puedan pensar de manera distinta. Esta intolerancia, que llevamos metida en la masa de la sangre y que ha escrito buena parte de los capítulos más amargos de nuestra pobre historia, puede ser superada: puede y debe serlo.

Pero el camino para superarla no es el politeísmo axiológico, no es el subjetivismo moral, sino el pluralismo que consiste en respetar unos mínimos ya compartidos, desde los que reconocemos, entre otras cosas, que cada quien es muy dueño de organizar su vida según sus propios ideales, y que es muy posible que esos ideales valgan la pena, aunque nosotros no los compartamos plenamente. ¿A qué se refieren exactamente los mínimos y a qué los máximos?

Según algunas voces, cuya opinión comparto plenamente, la fórmula mágica del pluralismo consistiría en -Compartir unos **mínimos morales de justicia**, aunque discrepemos en los **máximos de felicidad**. Y tal fórmula podría explicitarle más por menorizadamente en el siguiente sentido.

5. La fórmula mágica del pluralismo: exigencias de justicia- invitación a la felicidad

Es convicción bien extendida en el ámbito filosófico la de que en el amplio conjunto del fenómeno moral cabría distinguir dos lados, que sin duda en las conciencias de las personas de carne y hueso están unidos de forma inseparable, pero que pueden y deben analizarse por separado sencillamente porque un análisis de este tipo resulta sumamente fecundo para construir y fortalecer una sociedad pluralista. Se trata de la célebre distinción entre "lo **justo**" y "lo **bueno**" o, dicho de otro modo, entre las **exigencias de justicia** y las **invitaciones a la felicidad**.

Obviamente, resulta imposible diseñar un modelo y unas normas de justicia: sin tener como trasfondo la idea de qué es lo que los hombres tenemos por bueno, en qué nos parece que puede consistir la felicidad. Si decimos, por ejemplo, que tenemos por injusta la actual distribución de la riqueza y que es urgente emprender la tarea de establecer un nuevo orden económico nacional e internacional, será porque estamos convencidos de que poseer una cierta cantidad de riqueza es bueno para cualquier ser humano, ya que así puede desarrollar con libertad algunos de sus planes de vida, y además porque creemos que es bueno que exista equidad en la distribución de los bienes sociales; no nos parece, por tanto, que el ideal de vida buena de una sociedad pueda realizarse sin atender a unos mínimos de justicia.

Esto es totalmente cierto, y por eso tienen razón quienes dicen que no puede separarse de una forma tajante entre lo justo y lo bueno, ni, por tanto, pensar en qué cosas pueden ser exigibles a toda persona sin tener cierta idea de qué es lo que hace felices a las personas. Sin embargo, también es verdad que quienes tenemos por necesario distinguir entre lo justo y lo bueno no estamos pensando en ninguna separación tajante, por que sabemos que en la vida cotidiana nos planteamos las exigencias de justicia como aquellos bienes básicos, mínimos, de los que creemos que toda persona debería disponer para realizar sus aspiraciones a la felicidad²⁸. Para entender a qué nos referimos, sería bueno que practicáramos algunos **experimentos mentales**, como los siguientes.

Imaginemos que pasamos una de las mil encuestas que en este país se pasan diariamente, preguntando a los encuestados qué tienen por bueno, qué les hace felices, y unos contestan que cifran su felicidad en adquirir profundos conocimientos, otros en disfrutar del cariño de pers-

²⁸ En este sentirlo se pronuncia también J.S. Mili en *E utilimismo*, Alianza, Madrid, cap. V.

nas amigas, otros, en tratar de conseguir el bienestar de los menos afortunados. Y, supongamos que a continuación pasamos otra encuesta preguntando esta vez en qué razones se apoyan para tener esos ideales por buenos, por felicitantes. Las respuestas podrían ser asimismo de lo más variado: desde apelar a la propia experiencia de lo gratificante que les ha resultado en ocasiones disfrutar de esos bienes, hasta recurrir a la autoridad de algunas ciencias, o también de personas que les merecen crédito, o a creencias religiosas.

Por continuar el experimento, imaginemos ahora que nosotros mismos tenemos una concepción diferente de qué tipo de vida proporciona felicidad, como también una forma de fundamento diferente, ¿nos asistiría algún derecho para recriminar a cualquiera de las personas encuestadas por su forma de entender la felicidad y por su modo de fundamentarla? ¿Podríamos esgrimir razones para exigirles que cambiaran de ideal de felicidad, o bien tendríamos que conformarnos con hablarles del nuestro y comentarles cómo desde nuestra propia experiencia o desde nuestra propia convicción nos ha resultado gratificante?

Cambiando ahora de tercio, pero intentando completar nuestro experimento, supongamos que pasamos otra encuesta a las mismas personas, preguntándoles si creen, por ejemplo, que todo ser humano tiene derecho a la vida y a los medios necesarios para poder vivirla dignamente, y que de nuevo nos encontramos ante respuestas diversas: unos entienden que seres humanos de determinadas razas no tienen tales derechos, o que no los tienen algunos minusválidos, mientras que otros responden, por el contrario, que toda persona tiene derecho a la vida y a los medios necesarios para desarrollarla dignamente.

Es evidente que en este caso no estarnos experimentando con las convicciones que el público pueda tener acerca de la felicidad, acerca de cómo organizar el conjunto de bienes

54 que puede perseguirse para llevar una vida en plenitud. Es-

tamos preguntándonos, cómo juzgar acerca de cuestiones de justicia, y tendremos que hacer grandes esfuerzos por recordar que sólo oficiamos de sociólogos, para no entablar una agria discusión con aquellos de los que discrepemos. Porque ¿es verdad que quien defienda el derecho de toda persona a vivir y a los medios necesarios para hacerlo dignamente, puede contemplar con respetuosa tolerancia a quien niega tales derechos a algunas personas? ¿No hemos de reconocer más bien que en cuestiones de justicia no cabe sólo narrar experiencias personales, sino que "nace de dentro" exigir que tales exigencias se satisfagan?

La verdad es que no hacen falta grandes experimentos mentales, sino que, con sólo escuchar y leer las noticias diariamente, sobra material: para percatarse de que en cuestiones de justicia un ciudadano adulto es intransigente, mientras que, en lo que se refiere a proyectos de felicidad, un ciudadano adulto es tolerante, aunque pueda estar convencido del profundo valor del suyo.

De experimentos como éstos, ampliables casi al infinito, venimos a concluir que, aunque en la vida cotidiana justicia y felicidad sean dos caras de una misma moneda, las cuestiones de **justicia** se nos presentan como **exigencias** a las que **debemos** dar satisfacción, si no queremos quedar por debajo de los **mínimos** morales, mientras que los **ideales de felicidad** nos **atraen**, nos invitan, pero no son exigibles.

Y aquí radica otra de las diferencias entre felicidad y justicia: que mientras en una sociedad pluralista los ideales de felicidad pueden ser distintos, y resultaría irracional la conducta de quienes se empeñaran en exigir a todos sus conciudadanos que se atengan al que ellos tienen por adecuado, no sucede lo mismo con las convicciones de justicia. Cuando

tenemos algo por justo, nos sentimos impelidos a **intersubjetivarlo**, a exigir que los demás también lo tengan por justo,

porque ciertamente existe una gran diferencia entre los juicios "esto es justo" y "esto me conviene", pero también entre los juicios "esto es justo" y "esto da la felicidad".

Si digo "esto me conviene", estoy expresando simplemente mi preferencia individual por algo, y si digo "esto nos conviene" amplío la preferencia a un grupo; mientras cuando afirmo "esto es justo" estoy confiriéndole un peso de objetividad que queda más allá de preferencias personales y grupales: estoy apelando a modelos intersubjetivos, que sobrepasan con mucho el subjetivismo individual o grupal.

Decir que "esto hace feliz" es, por contra, bastante más arriesgado, porque ¿quién se atreverá a decir que esto es lo que hace felices a todos los seres humanos, aunque parte de ellos se niegue a aceptarlo?

Y esta doble faceta de la moral es la que provoca grandes confusiones en una sociedad que ha pasado de tener un código moral único a proclamar el pluralismo.

En efecto, escarmentada de la intransigencia del monismo moral y totalmente en guardia ante cualquier apariencia de intolerancia, cree que "pluralismo" significa tolerar todo, aceptar que todo vale y que cualquier opinión es igualmente respetable. Por otra parte, esa misma sociedad se percata de que todo no le da lo mismo, que le indignan la corrupción, la violación de los derechos humanos, la injusticia, y que no está dispuesta a tolerarlos porque le parece inhumano. Con lo cual anda bastante confundida al menos por un largo período de tiempo.

En nuestro país este período ya ha pasado y ha llegado el momento de aclarar que la fórmula del pluralismo no es "todo vale", sino: en lo que respecta a proyectos de felicidad, cada quien puede perseguir los suyos e invitar a

otros a seguirlos, con tal de que respete unos mínimos de justicia, entre los que cuenta respetar los proyectos de los demás; en lo que se refiere a los mínimos de justicia, debe respetarlos la sociedad en su conjunto y no cabe decir que aquí vale cualquier opinión, porque las que no respetan esos mínimos tampoco merecen el respeto de las personas.

Como conclusión de este apartado podemos decir, pues, que el fenómeno moral tiene sobre todo dos facetas, que son la justicia y la felicidad.

En el terreno de la felicidad tiene sentido dar consejos, asesorar, sugerir a otra persona cómo podría alcanzarla, bien desde la propia experiencia, bien desde la confianza que otros nos merecen y que indican que ese es un buen camino. Decíamos que son éticas de máximos las

.....

que aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, cómo organizar las distintas metas que una persona se puede proponer, los distintos bienes que puede perseguir para lograr ser feliz. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer: aquí no tiene sentido culpar a alguien de que no experimente la felicidad como yo la experimento.

En el terreno de la justicia, en cambio, es en el que tiene pleno sentido exigir a alguien que se atenga a los mínimos que ella pide, y considerarle inmoral si no los alcanza. Por eso éste no es el ámbito de los consejos, sino de las **normas**; no es el campo de la **prudencia**, si no de una razón práctica que exige intersubjetivamente atenerse a esas normas.

Si quisiéramos establecer una comparación entre las éticas de la justicia y las de la felicidad, la resultante sería la siguiente:

Éticas de mínimos

Ética de la Justicia

Lo justo

Razón práctica

Normas

Exigencia

Éticas de máximos

Ética. de la Felicidad

Lo bueno

Prudencia

Consejos

Invitación

En lo que respecta a la ética de la sociedad civil es fundamentalmente una ética de la justicia, una ética de mínimos y no de máximos; mientras que, como veremos, las éticas • das a religiones son fundamentalmente éticas de máximos²⁹

Como el asunto de este libro es la ética de la sociedad civil, diremos que sus mayores problemas consisten en averiguar quiénes están legitimados para decidir qué es lo moralmente correcto en una sociedad pluralista, quiénes son los agentes de moralización, cuáles son los mínimos que la componen y cómo se articula con las éticas de máximos. De todo ello intentaremos ocuparnos en los capítulos que siguen.

²⁹ Ver cap. 8 de este mismo libro.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, KARL-OTTO: *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.

CORTINA, ADELA: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 1986..

KANT, I: *¿qué es la Ilustración?*

KEANEJ: *Democracia y sociedad civil*. Alianza, Madrid, 1992.

RAWLS, J: *Temía de la justicia*. ECE., 1978. *Political Liberalism*. Columbia Univer-

sity Press, 1993.

WALZER, M: *Esferas de la Justicia*. F.C.E., México, 1993.

WEBER, MAX: *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1967.

ZUBIRI, XAVIER: *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid 1986.